Brigitte CHOLVY.

# Le péché originel, une invention d'Augustin ?

## Introduction : une controverse actuelle

A nous qui sommes nécessairement des modernes, il est assez spontané de souscrire aux critiques à l'adresse de la doctrine du péché originel, en considérant qu'elle est une invention désastreuse d'Augustin[1], car trop contraire à notre idée moderne de l'homme et de sa liberté. S'il s'agit d'homme et de liberté, les Lumières sont le porte-parole autorisé de ces critiques. Ainsi, nous estimons avec Kant que « quelle que soit l'origine du mal moral dans l'homme, la plus inadéquate de toutes les façons de se représenter la diffusion et la continuation de celui-ci dans tous les membres de notre espèce et dans toutes les générations consiste à se le représenter comme étant venu de nos premiers parents par hérédité »[2], et nous rejoignons Nietzsche qui, commentant Gn 3, estime que « l'antique légende biblique croit que l'homme possède la connaissance ; que son expulsion du Paradis n'en est la conséquence que pour autant que Dieu dorénavant craint l'homme et dès lors le chasse du lieu où se trouve l'arbre de vie, de l'immortalité ; […] Le danger pour Dieu est énorme : maintenant il lui faut chasser les hommes loin de l'arbre de vie et les tenir abaissés par la détresse, la mort et le travail. La vie réelle est représentée en tant qu'une légitime défense de Dieu »[3]. Certes, si ni Kant, ni Nietzsche ne sont des Pères de l'Eglise, ils nous permettent de focaliser notre attention sur des questions majeures liées à la doctrine du péché originel, celle de l'origine du mal, de la transmission d'un état de péché, du statut de la connaissance du bien et du mal.

Ces critiques externes consonent d'ailleurs avec des critiques de théologiens contemporains qui dans les années 70 ont estimé qu'il était nécessaire de procéder à un « remaniement considérable de l'organisation théologique »[4] de la doctrine du péché originel. Ainsi, les représentations issues d'une lecture littérale des premiers chapitres de la Genèse sont ressenties comme des obstacles et les théologiens les mettent en débat : « le paradis terrestre imaginé comme un lieu relevant de la géographie […] Adam et Eve comme des personnages historiques et individuels, l'existence historique de la justice originelle, à savoir un couple originel doté de l'immortalité corporelle et de l'intégrité [… ] »[5]. Theobald peut conclure à l'issue d'un ouvrage collectif consacré au péché originel qu'« à y regarder de plus près, il apparaît en effet que le sens du dogme 'créé' par Augustin demeure controversé »[6]. Des questions majeures sont ainsi posées : celle du rapport entre un Dieu bon et le mal dans le monde, de la cohérence entre un discours dogmatique et la nouvelle vision du monde, du statut de la liberté de l'homme, de l'herméneutique des textes bibliques. Cela n'est pas sans lien avec la réserve du Concile Vatican II dont il faut, comme le propose Maldamé, « interpréter [le] silence » non comme un rejet pur et simple mais comme une « mise à distance de la formulation ancienne »[7], même si c'est sans oublier les successives prises de position des Conciles tels que Carthage (418) et Orange (529) et Trente (décret sur le Péché Originel en 1546).

Bien que l’histoire de la réception de la doctrine du péché originel et de ses critiques, anthropologiques, cosmologiques, métaphysiques, ou sociologiques[8], soit importante pour la compréhension de cette doctrine, il est encore utile de rappeler quelques éléments qui ont amené l’évêque d’Hippone à la construire. On voudrait, dans cette contribution, examiner les conditions et les controverses dans lesquelles Augustin se trouva pris et, si possible, percevoir quelques analogies significatives entre ces situations et les nôtres, si, bien sûr, on fait effort pour discriminer entre l’état des sciences du Vème siècle et celui du XXIème siècle[9]. L’objectif sera atteint dès l’instant où les résonances évoquées manifesteront d’elles-mêmes qu’Augustin n’invente pas le péché originel, si on entend le mot ‘invention’ au sens d’une trouvaille entièrement nouvelle surgie d’élucubrations personnelles. En fait, la notion du péché originel rejoint bien trop d’expériences communes pour n’être qu’une pure spéculation ! En revanche, si on entend ‘invention’ au sens de dévoilement d’éléments cachés mais déjà existants, on pourra effectivement attribuer à Augustin l’invention de la doctrine du péché originel, dans la mesure où il en énonça la formule.

[1] La plupart des auteurs estiment que la notion de péché originel se rencontre pour la première fois dans les Questions à Simplicius, I, 1, 10 et I, 2, 16, texte écrit vers 396-397 ; BA 10, p. 425 et 481 (cf. André Vanneste, NRT 98, 1966, 590, n. 52 repris par André-Marie Dubarle, Le péché originel, perspectives théologiques, Coll. Cogitatio fidei n° 118, Paris : Cerf, p. 35, note 2 ; cf. également Hermann Häring, « Malheur du monde – Malheur des hommes ? Une expérience commune aux religions », in Christophe Boureux et Christoph Theolbald, Le péché originel. Heurs et malheurs d’un dogme, coll. Concilium, Paris : Bayard, 2005, note 3, p. 80). Jean-Michel Maldamé, Le péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique, Coll. Cogitatio fidei n° 262, Paris : Cerf, p. 25-26, précise que « l’expression ‘péché originel’ apparaît pour la première fois explicitement sous la plume de saint Augustin dans les Confessions » (cf. Augustin, Confessions, Livre V, IX, 16, texte écrit entre 397 et 401 ; BA 13, p. 493).

[2] Emmanuel Kant, La religion dans les limites de la simple raison, Paris : Vrin, 1965, p. 61.

[3] Friedrich Nietzsche, Fragments posthumes. Œuvres philosophiques complètes, t. XIII, Paris : Gallimard, 1976, p. 45-46.

[4] Christian Duquoc, « Péché originel et transformations théologiques », Lumière et Vie n° 131, « Histoire d’un péché. Lectures inédites », janvier-mars 1977, p. 49. Duquoc cite Jean-Pierre Jossua, Lectures en écho. Journal théologique, Paris : Cerf, 1976, p. 153 pour qui « le péché originel au sens augustinien est une chimère ».

[5] Charles Baumgartner, Le péché originel, Paris : Desclée, 1969, p. 157.

[6] Christoph Theolbald, « Le ‘péché originel’ – Une doctrine toujours controversée : réflexion autour d’un débat », in Christophe Boureux et Christoph Theolbald, op. cit., p.169.

[7] Jean-Michel Maldamé, op. cit., p. 183-184 ajoute que ce qui est « tenu à

distance » par le Concile Vatican II est la « notion strictement historiciste du péché originel », Ibid., p. 185.

[8] On sait que les positions d'Augustin ont entraîné des choix pastoraux confortant une vision pessimiste de la nature humaine et une sexualité réduite à la concupiscence.

[9] La question du lieu du Paradis n'était pas une question pour Augustin pas plus que la dimension historique et même historicisante des récits des premiers chapitres du livre de la Genèse. Mais ce n'était pas non plus une question pour ses contradicteurs ! C'est probablement Teilhard de Chardin qui le premier a exprimé l'impact d'une science différente sur la doctrine du péché originel, en estimant que ce dogme, et notamment l'image de la chute, appartenaient à une cosmologie statique et un univers fixiste alors que la vision contemporaine du monde était devenue évolutionniste (cf. Pierre Teilhard de Chardin, Œuvres, t. X, Paris : Seuil, 1969, p. 98-99).

Quelques éléments de situation

Au commencement, une question liturgique…

La toute première formulation se rencontre dans un contexte de fin de civilisation valant fin du monde, à savoir le sac de Rome par les Barbares en 410, ce qui conduit chacun à s'interroger sur les raisons de cette déroute et sur les moyens d'y remédier[10]. Dans cette situation dramatique, se pose une question pastorale : que fait l'Eglise quand elle baptise les petits enfants qui, venant juste de naître, n'ont pas de volonté propre et n'ont encore pu commettre aucun acte délictueux ? Ou bien, elle ne baptise pas vraiment ces petits enfants pour la rémission des péchés et les baptise simplement pour les intégrer dans la communion des baptisés et dans la communion des saints, ou bien, elle les baptise effectivement et sans mensonge pour la rémission des péchés, ce qui signifie alors que des enfants sans volonté, sans libre-arbitre, qui n'ont encore posé aucun acte personnel, sont déjà pécheurs.

C'est donc à l'occasion d'une question relevant de la pratique de l'Eglise qu'Augustin formule sa position. On n'est pas devant une spéculation se développant pour elle-même ! On est devant la conviction que, pour l'Eglise, la lex orandi est la lex credendi, que la manière dont l'Eglise prie, dont elle célèbre les sacrements, dont elle vit sa liturgie est un des lieux majeurs où elle apprend ce qu'elle croit. C'est justement dans le cadre d'un sermon qu'Augustin développa publiquement pour la première fois, selon les historiens de son œuvre, sa position :

« Pourquoi le Christ sera-il nécessaire aux enfants si ceux-ci ne sont pas malades ? S'ils n'ont pas de péché originel, pourquoi les apporter à l'Eglise ? Il vaudrait mieux alors répondre aux porteurs : enlevez d'ici ces innocentes créatures, car le Christ n'est pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. Or c'est ce qu'on n'a jamais fait et qu'on ne fera jamais. Donc, de deux choses l'une ; ou bien il faut cesser d'amener les enfants au médecin, ou bien il faut admettre en eux l'existence d'un péché dont ils doivent être guéris. »[11]

… qui oblige à s'interroger sur la notion de péché…

Voilà la conviction de départ énoncée : n’ayant par lui-même commis aucun péché personnel, le petit enfant est pris dès sa naissance dans les rets d’une autre faute qui, s’il ne la commet pas, lui est toutefois comptée et dont il est coupable. Il faut, et c’est la pratique de l’Eglise, le baptiser pour que le salut opéré en Jésus-Christ efface cette autre faute[12]. Trois éléments émergent de cette série d’affirmations. Ils concernent la compréhension du péché. Il y a d’abord une difficulté de vocabulaire[13] : il s’agit d’un péché que la personne n’a pas commis mais dont elle est coupable/responsable. Or, l’idée de péché implique la libre détermination pour qu’il y ait responsabilité et culpabilité. Deuxième difficulté (plus pour nous que pour Augustin) : si on ajoute que l’acte délictueux lui-même est attribué à un lointain (et incertain pour les modernes) ancêtre, la thématique de la responsabilité en est encore affaiblie. La troisième difficulté concerne la compréhension du baptême qui semble comme réduit à un acte d’effacement[14]. Ces questions impliquent une mise au point sur la notion de péché.

D’un côté, Augustin tient ferme l’affirmation selon laquelle le péché est toujours désobéissance volontaire, de l’ordre du choix et non de la nécessité. Il reprend là son combat contre les Manichéens[15]. Mais si choisir de pécher est volontaire, en sortir n’est pas du ressort de l’homme et dépend entièrement de Dieu et de sa grâce : seule la grâce du Christ Rédempteur peut procurer le pardon des péchés et donner la justification. A cet égard, l’affirmation d’un péché chez les enfants est une manière d’affirmer l’universalité du salut et la nécessité pour tous du Sauveur. En outre, Augustin développant une compréhension large de la notion de péché (non seulement les grandes fautes comme les crimes, mais aussi les défaillances journalières ou encore les passions), tout homme, même le saint, est concerné et, excepté le Christ Jésus, personne ne peut se dire exempt de tout péché.

D’un autre côté, Augustin s’appuie sur l’idée d’un péché premier qui a affecté toute la nature humaine et concerne tous les hommes. Il rejoint une tradition juive antérieure qu’on trouve aussi bien dans le principe du bouc émissaire[16] que dans les écrits inter-testamentaires et dans les écrits de Qûmran. Le péché est universel et a quelque chose à voir avec la génération : « quelle créature d’argile a la puissance d’accomplir de telles merveilles, alors qu’elle est dans l’iniquité depuis le sein maternel, et jusqu’à la vieillesse, dans la faute d’infidélité ? »[17]. Un lien est établi entre le péché d’un seul et le péché de tous : « qu’as-tu fait Adam, à tous ceux qui sont nés de toi ? Et que dira-t-on de la première Eve, qui a obéi au serpent ? Car toute la multitude s’en va à la corruption »[18], de sorte que le péché d’Adam nous concerne tous : « ô, toi Adam, qu’as-tu fait ? Car si tu as péché, ta chute n’a pas été tienne seulement, mais aussi la nôtre, à nous, tes descendants »[19].

Augustin se situe dans ce cadre de pensée, qu’il connaisse ou non ces textes. C’est ainsi que la ‘nature viciée’ a son lieu de naissance dans le doute d’Adam, qui n’arrive pas à croire que Dieu veuille instaurer une relation de confiance entre Lui et l’humanité. Si la nature concrète, historique, est aujourd’hui ‘nature viciée’, la vérité de la nature humaine expérimentée par ‘Adam au paradis’, c’est-à-dire par

l'homme en relation d'alliance avec Dieu, était d'être 'intègre'[20]. L'état actuel de la nature humaine dépend de ce premier péché de sorte que nous connaissons et expérimentons une nature humaine qui n'est pas la nature voulue et créée par Dieu mais une nature blessée :

« Puisque nous avons déjà appris que le péché n'est pas une substance[21], ne remarquons-nous pas que le fait de ne pas manger (pour n'en pas citer d'autres) n'est pas une substance ? Pourtant il est en rapport avec une substance, puisque la nourriture, elle, est substance. […] Si nous nous abstenons complètement d'aliment, la substance de notre corps s'affaiblit, […est] vidée de ses forces […] et ne peut qu'à grand-peine être ramenée à cette nourriture dont la privation a causé son mal. Ainsi le péché n'est pas substance mais Dieu est substance, souveraine Substance, et seule véritable nourriture de la créature raisonnable. Pour s'être éloigné de cette nourriture par désobéissance, et pour n'avoir pas, dans sa faiblesse, réussi à la prendre quand elle devait faire sa joie, écoute le Psalmiste : 'j'ai été frappé comme l'herbe et mon cœur s'est desséché parce que j'ai oublié de manger mon pain' »[22]

L'argumentation éclaire la position d'Augustin : la nature humaine est changée bien que le péché ne soit pas substance. Ce devrait être absurde et c'est pourtant ce qui a eu lieu ! et la mort rend cela visible. Nature historique, péché et mort sont liés[23]. C'est non seulement Adam qui est concerné mais chacun, non que chacun soit dans la situation initiale d'Adam, mais parce que chacun naît à l'intérieur d'une nature humaine historique qui s'est déjà détournée de Dieu. C'est une même nature humaine qui est en partage et l'appartenance à l'humanité ne va pas sans une solidarité dans le péché et dans l'acquiescement au mal.

… ce qui suppose deux anthropologies

Evidemment, « l'esprit fort, l'homme raisonnable »[24] ne peut que se récrier. Si Dieu est juste, ou plutôt puisque Dieu est juste, il ne peut pas attribuer la culpabilité d'une faute[25] à celui qui n'a pas directement commis cette faute. En outre, ce n'est pas seulement la justice de Dieu que 'l'homme raisonnable' invoque, c'est tout autant, et même plus encore, la dignité et la grandeur de l'homme. En effet, l'homme a été créé par Dieu 'capable'…, capable de mener une vie juste, capable de se conformer aux préceptes de la loi divine, capable d'éviter le péché. Cette certitude, qui est celle des Pélagiens, quant à la capacité de l'être humain, implique un point de vue sur la nature humaine, à savoir que l'homme créé est doté d'une capacité de juger librement, de se déterminer par soi-même en s'appuyant sur le pouvoir de sa volonté, de choisir entre le bien et le mal par son libre-arbitre. Ce libre-arbitre est certes un don de Dieu, comme tout le créé. Mais cela n'empêche pas que la nature humaine, équipée de tous les dons de Dieu, puisse se suffire à elle-même et être capable de « faire la volonté du Père » (Mt 12, 49). Augustin a précisé, dès ses premiers écrits, l'anthropologie des Pélagiens sous forme de quatre assertions[26] qu'on peut résumer ainsi : l'homme est capable de vivre par lui-même, par sa propre décision[27], conformément à ce que Dieu veut

pour lui, de choisir le bien et d'éviter le mal. Dès l'instant où il fait effort sur lui-même, l'homme a la capacité de ne pas pécher. Il ne s'agit pas de faire dire aux Pélagiens plus qu'ils ne disent (ce ne sont pas des modernes) : la création, la nature humaine, la volonté, la connaissance de la loi de Dieu, le pardon des péchés sont des dons de Dieu. Pour eux non plus, rien n'est hors de la grâce et leur notion de nature est comparable à celle d'Augustin. Mais, grâce à ces dons, l'homme est équipé de sorte que, par sa propre volonté, il puisse vivre selon le souhait de Dieu.

C'est une haute idée de l'homme qui fonde l'anthropologie pélagienne mais c'est peut-être aussi une idée naïve de l'homme. Augustin, marqué par les errances de son histoire personnelle, ne voit pas l'homme de cette façon. Il voit « un corps de péché » pour lequel :

la « faiblesse corporelle est bien proportionnée à celle de l'âme ; et l'on doit admettre que le Christ ne serait pas venu au monde dans une chair semblable à celle du péché (Rm 8, 3), si en réalité notre corps n'était pas un corps de péché qui alourdit de son poids notre âme raisonnable. Et c'est de ce corps de péché que nous délivre actuellement le baptême, par la grâce du Rédempteur. »[28]

Une telle affirmation d'Augustin fait réagir l'homme moderne en nous : le corps n'est pas péché, la finitude n'est pas péché… Essayons tout de même de comprendre ce que veut dire Augustin ! Le doute sur le fait que Dieu veuille vraiment établir une relation de confiance entre Lui et l'humanité marque l'entrée dans l'histoire. La relation déformée qui s'en suit est pensée comme séparation entre Dieu et l'âme, ce qui est la définition classique du péché. Cette séparation fait que l'âme n'est plus elle-même, mais subit un manque de vigueur, qui se manifeste dans un usage affaibli de la raison et qui en même temps affecte le corps, car l'homme est un. Ainsi, les faiblesses du corps (et non pas ses limites, selon une approche moderne) sont comme les signes de la faiblesse de l'âme, séparée de Dieu. La mort, comprise comme séparation de l'âme et du corps, parachève cette compréhension. Finalement, la faiblesse maximale du corps dans la mort manifeste le péché lui-même[29] et le corps peut alors être envisagé comme 'corps de péché'. Seul le Christ, vainqueur de la mort, peut délivrer l'humanité de l'emprise du péché (1 Co 15, 57) et renouveler l'homme dans le sacrement du baptême. L'agencement de ces divers éléments révèle que l'anthropologie d'Augustin est profondément différente de celle de Pélage. La situation présente de chaque homme et de l'humanité toute entière est celle d'une faiblesse qui se manifeste de diverses manières, y compris par celle du corps, et qui est dû au lien rompu entre Dieu et l'humanité, du fait de l'homme, et que seul Dieu, dans son Christ, peut rétablir.

[10] C'est ce que fait Augustin dans son ouvrage La cité de Dieu. C'est aussi ce que font les moines et ascètes autour de Pélage en prônant un retour à une vie plus ascétique, selon le principe de toute réforme.

[11] Augustin, Sermons, CLXXVI, ed. Migne.

[12] Le Catéchisme de l'Eglise catholique (1993) précise que « naissant avec une nature humaine déchue et entachée par le péché originel, les enfants eux aussi ont

besoin de la nouvelle naissance dans le Baptême, afin d'être libérés du pouvoir des ténèbres et d'être transférés dans le domaine de la liberté des enfants de Dieu », § 1250.
[13] C'est face à cette difficulté que certains théologiens ont pu suggérer de ne plus utiliser le terme de péché.
[14] Quel sens premier donné au baptême ? Dans les écrits pauliniens, le baptême est-il d'abord purification, effacement de la faute ou bien est-il d'abord libération de la puissance du péché, arrachement à une puissance du mal, passage par la mort pour une entrée dans la vie de l'Esprit ? (cf. Michel Quesnel, Baptisés dans l'Esprit, LD 120, Paris : Cerf, 1985, notamment p. 160-169).
[15] Les Manichéens promeuvent une religion de type dualiste et d'essence gnostique (cf. Henri-Charles Puech, article « manichéisme », Encyclopaedia Universalis, v 9).
[16] Lors de la fête de Yom Kippur, le bouc émissaire est chargé des péchés du grand prêtre, de tout le peuple et du monde entier (cf. Lv 4 et 16). C'est cette thématique que reprend l'ouvrage de James Alison, Le péché originel à la lumière de la résurrection, Paris : Cerf, 2009 (éd. en américain en 1998) en s'appuyant sur la théorie mimétique proposée par René Girard.
[17] 1 QH IV, 29-30. Les textes découverts à Qumrân forment une riche bibliothèque biblique et religieuse qui appartenait probablement au groupe des Esséniens (de –150 à 68).
[18] 2 Baruch, 48, 42-43 (Deuxième Livre de Baruch ou Apocalypse syriaque de Baruch conservé uniquement en langue syriaque, dans un manuscrit du VIe siècle à partir d'une version grecque datant du IVe ou du IIIe siècle, composé entre 75 et 100 ; mentalité pharisienne, d'inspiration messianique et eschatologique ; concordances frappantes avec le Nouveau Testament).
[19] 4 Esdras, 7, 118 (Quatrième Livre d'Esdras, ouvrage juif non biblique sans doute d'un milieu pharisien non palestinien, utilisé dans les milieux chrétiens primitifs, composé dans les dernières années du Ier siècle).
[20] Augustin oppose natura vietata à natura sana, nature viciée à nature saine, et estime que la nature intègre, équipée des attributs de justice et de sainteté, est nature.
[21] Dans l'affirmation « le péché n'est pas substance », on reconnaît les fruits des débats avec les Manichéens. La question est alors de comprendre comment quelque chose qui n'est pas substance peut affecter une nature.
[22] Cf. Augustin, De natura et gratia, XX, 22 ; BA 21, p. 283.
[23] Les références scripturaires sont pauliniennes 1 Co 15, 22 : « De même en effet que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans le Christ » ; Rm 5,12 : « Voilà pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes du fait que tous ont péché ».
[24] Paul Ricoeur, op. cit., p. 280 : « L'esprit fort, l'homme raisonnable, de Pélage à Kant, Feuerbach, Marx ou Nietzsche aura toujours raison contre la mythologie ;

alors que le symbole donnera toujours à penser par-delà toute critique réductrice ».
[25] Ce qui est transmis n'est pas le péché lui-même mais la culpabilité découlant de ce péché.
[26] Cf. Augustin, De gestis pelagii, c. XXXV, n. 61 (cf. BA 21, p. 565s) : a) pour éviter le péché et accomplir la parfaite justice, la nature humaine douée du libre-arbitre, se suffit entièrement à elle-même ; b) la grâce de Dieu consiste précisément en ce pouvoir de volonté reçu au moment de la création c) en y ajoutant un secours spécial que donne la connaissance de la loi divine et le pardon des péchés passés et d) l'homme peut vivre ici bas sans le moindre péché et observer facilement s'il le veut les préceptes de la loi divine.
[27] Nous sommes souvent aujourd'hui pélagiens !
[28] Cf. Augustin, De peccatorum meritis et remissione, 1er livre.
[29] Selon 1 Co 15, 56 « L'aiguillon de la mort, c'est le péché, et la force du péché, c'est la Loi ». A cet égard, un des problèmes actuels pour comprendre Augustin (comme Paul) ne proviendrait-il du fait que le lien entre péché et mort ait été désarticulé ? Nous n'associons plus la mort au péché mais au malheur, au mal physique et non plus au mal moral.

Au centre, la volonté

Même dans la volonté, c'est la grâce qui agit pour le choix du bien

La controverse sur le péché originel est donc enchâssée dans la controverse sur la grâce entre la position augustinienne selon laquelle Jésus-Christ est l'unique moyen de salut et la position pélagienne qui insiste sur la capacité de l'homme qui, par des actions moralement bonnes, peut se rendre juste. Le nœud de la controverse sur la grâce avec Pélage porte sur le sens et la portée de la grâce du Christ.

« Nous voulons que les pélagiens confessent une bonne fois cette grâce qui non seulement promet la grandeur de la gloire à venir, mais nous fait aussi croire et espérer ; qui ne se contente pas de nous révéler la sagesse, mais aussi de nous la faire aimer ; qui ne se borne pas à nous conseiller tout ce qui est bien, mais qui encore nous rend convaincus […]. Ceux qui se sont laissé persuader d'aller à Lui, le Seigneur lui-même nous les a signalés quand il dit : 'personne ne vient à moi, si mon Père qui m'a envoyé ne l'attire' (Jn 6, 44) […] Qui ne voit que venir ou ne pas venir dépend d'une décision volontaire ? Mais cette décision peut être seule, si l'on ne vient pas ; dans le cas où l'on vient elle ne peut qu'avoir été aidée. […] Sans le Christ, c'est-à-dire sans sa grâce, nous ne pouvons rien faire de bon, tandis que pour faire le mal, il suffit de se séparer du souverain bien qui est Dieu. »[30]

Lisons bien : ce n'est ni l'importance ni la nécessité de la grâce qui sont en débat ! C'est plus subtil ! C'est la question de l'action de Dieu dans la volonté. Pour Augustin, reconnaître qu'une véritable grâce intérieure agit sur la volonté elle-même est indispensable alors que pour Pélage, quelles que soient par ailleurs toutes les grâces qu'il reconnaît, ce domaine relève de la liberté de l'homme, c'est-à-dire de son autonomie. Autrement dit, est-ce que mon assentiment le plus intime dépend effectivement de ma volonté dans le registre psychologique et de ma liberté

dans le registre ontologique, ou est-ce que mes déterminations les plus personnelles dépendent de l'action de Dieu en moi et donc ne dépendent pas totalement de moi ? C'est cette question que des augustiniens extrêmes ont poussée loin au cours des siècles, au point d'être condamnés par le magistère de l'Eglise[31]. A cette question, la tradition de l'Eglise a répondu de manière complexe, que ce soit au Concile de Trente ou dans la Déclaration Commune sur la Justification[32] : Dieu fait tout, y compris illuminer la volonté, mais cela ne va pas sans une coopération du croyant, dont le signe le plus manifeste est repérable dans son possible refus de Dieu et sachant que cette coopération est elle-même une grâce. Suivant l'interpellation paulinienne aux Corinthiens « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ? » (1 Co 4, 7), Augustin pense que tout est grâce, tout est don de Dieu, la possibilité, la volonté et l'action. La décision de foi (et pas seulement la foi) qui relève de la volonté, du libre-arbitre, est aussi un don de Dieu donné gracieusement. Au cœur de la volonté, la décision pour Dieu est et reste grâce.

La volonté, entre l'ouverture à l'infini et la maîtrise des passions

Paul Ricoeur[33] discerne qu'avec Augustin un tournant s'opère dans la philosophie occidentale par rapport à la pensée grecque, principalement aristotélicienne. En effet, alors que la volonté pour Aristote appartient au registre de l'action et à ce titre est finie, elle passe avec Augustin dans un autre registre que Ricoeur qualifie d'infini. Si on comprend avec Augustin qu'au cœur de la volonté, Dieu illumine la décision, c'est aussi au cœur de la volonté, qu'il y a une « grandeur terrible », qui a le pouvoir de « nier l'être, de décliner et de défaillir, de se détourner de Dieu pour se tourner vers les créatures dans l'expérience du péché ». Ricoeur estime que « ce pouvoir redoutable de faire défection – ce posse peccare – est la marque de l'infini dans la volonté ». Ricoeur attribue ce pas de plus par rapport à la métaphysique aristotélicienne de l'action finie à la métaphysique du désir de Dieu[34]. Par son débat avec les Pélagiens, Augustin en arrive à formuler ce double point de vue sur la volonté : le désir de Dieu est infini mais il est en même temps entravé, tenu captif par une « orientation vers le néant », signe de l'aversion à l'égard de Dieu, de sorte que « la pensée chrétienne [fait ainsi] avancer la réflexion sur une dimension cachée du vouloir humain, où le pouvoir de faire trouve sa limite dans un non-pouvoir en quelque sorte constitutif. »[35]. C'est pourquoi la volonté joue un rôle déterminant, non seulement dans la compréhension du péché personnel, mais aussi dans le système du péché originel.

Mais, en même temps, Augustin fait appel dans son effort d'explication du péché originel à une conception de la volonté appartenant à l'anthropologie commune, en l'occurrence issue de la philosophie stoïcienne et néoplatonicienne, selon laquelle la maîtrise de soi par la raison est la marque de la grandeur de l'homme. Cette insistance sur la maîtrise de soi est culturelle, au sens où elle appartient à l'idée générale du monde partagée par Augustin et ses contemporains : « il faut se rappeler l'idée d'ataraxie et d'impassibilité du sage, tel que l'avait décrit le stoïcisme qui était un peu le bien commun des divers courants philosophiques,

notamment le néoplatonisme. […] Pour Augustin, la passion est une faiblesse, non une richesse psychique […] Cette appréciation des passions [… est] une conséquence d'une vue philosophique sur l'échelle des perfections dans l'univers […et] cette conception sur l'échelle hiérarchique des êtres […] est l'héritage d'une pensée émanatiste »[36]. C'est dans ce contexte culturel qu'Augustin repère la trace du péché originel dans la concupiscence.

De la confession de la misère commune de l'histoire humaine à la question du 'comment' de la transmission

Reprenons ! Le péché originel provient d'une action volontaire d'Adam, action qui a été réellement un péché, car ce fut le refus volontaire de répondre positivement à la proposition divine par l'introduction de la convoitise (d'un désir mal orienté) dans la relation avec Dieu. Cette action volontaire, ce péché, a entraîné une culpabilité et une condamnation, auxquelles non seulement Adam a été soumis mais tous les hommes après lui. Il s'agit d'héritage et non d'imitation, terme défendu par les Pélagiens qui soutenaient que chacun pèche 'comme' Adam. Chose impossible, et pour une raison finalement simple : aucun homme ne s'est jamais trouvé dans la situation d'Adam, c'est-à-dire dans une relation immédiate de confiance avec Dieu, mais chacun est toujours déjà pris dans un refus qui caractérise l'histoire humaine, dans une histoire de péché. C'est pourquoi l'humanité 'hérite'[37] de la culpabilité d'Adam et 'mérite' sa condamnation. En ce sens, Augustin peut parler de massa damnata. C'est ce que l'Eglise dit lorsqu'elle soutient que les enfants sans baptême ne peuvent aller 'au ciel'. Si ces positions peuvent heurter par leur radicalisme, on doit entendre ce qui est dit là, à savoir que tout homme, par sa venue au monde dans la nature historique, est déjà en situation d'aversion à l'égard de Dieu. L'expérience commune est, d'une part, que ce refus est historiquement et concrètement (ce qui n'est pas ontologique) toujours déjà là (ce que signifie le terme originel), et, d'autre part, qu'il ne relève pas d'un choix personnel.

Or, si la finalité de la vie de l'homme est de voir Dieu, si c'est bien ce que Dieu veut pour chacun et si c'est bien le désir le plus profond de tout homme, même si c'est aussi le plus secret, on est à même de mesurer l'écart gigantesque d'avec la situation présente. Cette situation peut alors être perçue comme une grande misère, celle d'un monde aux relations abîmées dont il n'est pas l'auteur, dans laquelle il se trouve immédiatement plongé, et dont il s'expérimente héritier[38], responsable. Dans ce monde marqué par le refus de la confiance à l'égard de Dieu, la grande tradition d'Israël, continuée par l'Eglise, consiste à désigner cette misère commune avec lucidité et à confesser qu'un tel monde et un tel homme ont besoin d'être sauvés.

Augustin va plus loin et aborde le comment de la transmission de cet héritage commun. Pour lui, le signe de la culpabilité venant du péché originel, même lorsque ce péché n'est plus imputé et que la culpabilité a été ôtée par la grâce du Rédempteur dans l'événement du baptême, est la concupiscence[39]. Il y a concupiscence dès l'instant où il y a attrait excessif pour les biens matériels, dès

l'instant où la convoitise envahit la volonté[40]. Cet envahissement peut concerner « la chair, les yeux et la richesse » (cf. 1 Jn 2, 16), ce qui fait écho au fait que le fruit de l'arbre était « bon à manger, séduisant à voir et désirable pour acquérir le discernement » (cf. Gn 3, 6a) et ce que la tradition a interprété sous la forme de trois libido : libido amandi, libido dominandi et libido sciendi, instinct sexuel ou recherche de la volupté pour elle-même, volonté de puissance ou orgueil qui cherche à imposer sa domination et enfin désir de savoir ou curiosité effrénée à l'égard des connaissances. Chacune de ces convoitises (volupté, orgueil, et curiosité) n'a qu'un objectif, celui de la satisfaction individuelle, et chacune se déploie au-delà de tout contrôle.

Augustin, dans son effort d'explication, va privilégier le lien entre concupiscence et instinct sexuel et, sans oublier les autres sens, se focaliser sur ce lien, pour une raison finalement simple : c'est la situation emblématique où la volonté est déchue de sa position et où l'homme n'a plus la maîtrise de lui-même. D'où ses débats avec Julien d'Eclane sur la valeur à attribuer au mariage :

Son but est de « distinguer la bonté du mariage et le mal de la concupiscence charnelle, en raison duquel l'homme qui naît par son intervention contracte le péché originel. Cette honteuse concupiscence n'existerait pas si l'homme n'avait d'abord péché ; mais le mariage existerait, même si personne n'avait péché. […] L'homme, après la première transgression de la loi de Dieu, commença d'éprouver en ses membres une autre loi opposée à celle de son esprit et il ressentit le mal de sa désobéissance quand il rencontra la désobéissance de sa propre chair […] Où trouverait-on démonstration plus pertinente de ce que la nature humaine a été corrompue en retour de sa désobéissance, que dans la désobéissance de ces organes qui assurent, en la transmettant, la survivance de la nature elle-même. »[41]

Ainsi, la transmission de la culpabilité liée au péché d'Adam a lieu par la reproduction, principalement du fait de la caractéristique de démaîtrise propre à l'acte sexuel, qui échappe au contrôle de la volonté. Il faut reconnaître que, si l'explication ainsi proposée permet de tenir la thématique de l'héritage, et en cela elle est loin de la thématique pélagienne de l'imitation qui sous-entend encore une possibilité de choix, elle a jeté l'opprobre sur la sexualité. Le magistère a été attentif à ne pas se focaliser exclusivement sur la concupiscence de volupté, et à ne pas passer sous silence la curiosité et l'orgueil. De même, il a toujours été attentif à ne pas focaliser son propos sur la seule reproduction mais a choisi de parler en terme de génération[42] ou de propagation[43].

***

A l'issue de ces quelques réflexions, qu'en est-il de l'invention d'Augustin ?

On perçoit la force de sa proposition par rapport à une anthropologie de la seule liberté. On mesure également le rôle de la volonté comme critère anthropologique décisif dans la doctrine du péché originel, une volonté complexe et paradoxale : la volonté comme le lieu de la maîtrise de soi selon une approche philosophique commune ; la volonté comme le lieu où Dieu agit au plus intime de la personne, ce qui met à distance d'une anthropologie de la seule liberté ; la volonté comme le

lieu où un refus radical de Dieu peut prendre racine, ce qui manifeste le caractère métaphysique et infini de la volonté. On discerne aussi finalement la pertinence de l'emploi du terme de péché car, si ce péché n'est à confondre ni avec la finitude ni avec le malheur, l'événement déterminant, qui est refus de l'alliance proposée par Dieu, produit une misère commune dans laquelle chacun et tous sont toujours déjà pris. Cet événement se situe dans l'histoire de la relation entre Dieu et les hommes et affecte pourtant la nature humaine, la trace en étant, selon les termes d'Augustin, une culpabilité héritée. En ce sens, le qualificatif d'originel n'est pas abusif.

La foi catholique affirme que seule la grâce qu'est le Christ efface ce péché originel dans l'événement du baptême et, en même temps, maintient, avec une grande lucidité, que cette libération qui est véritable (contre Luther) n'empêche pas qu'une tendance demeure, qui manifeste l'emprise actuelle de la convoitise sous toutes ses formes (à la différence d'Augustin qui se focalise sur la concupiscence de volupté). Cette aversion à l'égard de Dieu ne peut être vaincue par des mérites (contre Pélage) et n'est pas encore manifeste dans l'histoire du monde car « si, en effet, quand nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec Lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie»[44].

Brigitte CHOLVY
Maître de conférences
à la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses
Theologicum de l'Institut Catholique de Paris

[30] Cf. Augustin, De gratia Christi, X, 11 et XIV, 15 ; BA 22, p. 77 et 85.

[31] On pense ici à Baius et à Jansénius mais aussi à Luther et à toute la tradition réformée.

[32] Concile de Trente, Décret sur la Justification, 1547, chap. 5 et Eglise catholique et Fédération luthérienne mondiale, Déclaration commune sur la Justification, 1999, § 22-23-24.

[33] Paul Ricoeur, article « volonté » dans Encyclopaedia Universalis, v9 et plus largement Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté. Tome I : Le volontaire et l'involontaire, Paris : Aubier, 1950 et Philosophie de la volonté. Tome II : Finitude et culpabilité, Paris : Aubier, 1960.

[34] L'importance accordée au désir dans la pensée augustinienne est à mettre en parallèle avec le rôle attribué à la convoitise comme élément déterminant du péché d'Adam.

[35] Pour toutes les citations de ce paragraphe, Paul Ricoeur, art. cit..

[36 André-Marie Dubarle, op. cit., p. 38-40. Cette Weltanschauung n'est évidemment plus la nôtre.

[37 L'expression allemande pour « péché originel » est Erbsünde littéralement péché héréditaire.

[38] Ces considérations rejoignent ce que la psychologie détecte lorsqu'elle met l'accent sur les histoires familiales comme des histoires qui structurent la vie de chacun, avec ses capacités et ses limites, voire ses névroses, et dont il s'agit bien

au final d'être héritier. Elles rejoignent aussi l'affirmation paulinienne contenue dans Rm 7, 15-17.
[39] La concupiscence est la trace du péché originel car elle demeure encore en acte, après que l'imputabilité ait été remise par Dieu, à l'inverse d'ailleurs des autres péchés qui, bien qu'ils aient disparu quant à leur acte, peuvent demeurer quant à leur imputation (reatus) jusqu'à leur pardon effectif.
[40] La lecture d'André Wénin de Gn 2-3, « Le serpent et la femme ou le processus du mal selon Gn 2-3 », », in Christophe Boureux et Christoph Theolbald, op. cit., p. 55-65, va dans ce sens et insiste sur la convoitise.
[41] Cf. Augustin, De nuptiis et concupiscentia, livre I, I, 1 et VI, 7 ; BA 23, p. 55, 69 et 71.
[42] La formule du Concile de Trente (1546) est : « transmis à tous par la génération et non par imitation » (canon 3) ; celle du Concile de Carthage (418) : «de façon qu'en eux soit guéri par la régénération ce que par la génération ils ont contracté » (canon 2).
[43] Le Catéchisme de l'Eglise catholique précise au § 404: « Comment le péché d'Adam est-il devenu le péché de tous ses descendants ? […] la transmission du péché originel est un mystère que nous ne pouvons pas comprendre pleinement. […] En cédant au tentateur, Adam et Eve commettent un péché personnel, mais ce péché affecte la nature humaine qu'ils vont transmettre dans un état déchu. C'est un péché qui sera transmis par propagation à toute l'humanité, c'est-à-dire par la transmission d'une nature humaine privée de la sainteté et de la justice originelles […] ». Le vocabulaire mérite d'être retenu : la transmission du péché originel est un « mystère » qui se fait par la « propagation » d'une nature humaine dans un « état déchu ».
[44] Rm 5, 10 (Traduction oecuménique de la Bible, version 2000).
- See more at: http://www.assomption.org/fr/spiritualite/saint-augustin/revue-itineraires-augustiniens/homme-pecheur/ii-augustin-maitre-spirituel/le-peche-originel-une-invention-d2019augustin-par-brigitte-cholvy#sthash.3GjHXLYk.dpuf

## Le péché originel: son sens, sa portée théologique et psychologique (partie 1/2)

**29MAR**

*La question du péché originel est souvent abordée sous l'angle de la doctrine, c'est-à-dire plus précisément celui de sa formulation et des problèmes qu'elle suscite (par ex. son rapport à l'histoire, voire à la biologie). Il ne s'agit pas ici d'entrer dans des débats qui ont certes leur place (voir par ex. certains articles de ce blog ami), mais qui ne rendent pas forcément service à ceux qui tentent de s'intéresser à la signification d'un tel dogme et à ce qu'il aurait à nous dire dans notre contexte actuel. Un dogme, comme l'Écriture, peut rester lettre morte. C'est tout le mérite du théologien Adolphe Gesché, que j'ai eu l'occasion de présenter ici, de nous faire découvrir, tant aux lecteurs chrétiens que non-chrétiens, la pertinence et l'actualité*

*de cette doctrine du péché originel, de faire résonner sa vérité en nous et ainsi mettre en lumière un aspect de l'espérance chrétienne.*

***

**Note**: Il n'est pas facile de résumer Gesché! J'ai coutume de souligner (au crayon!) dans mes livres ce qui me paraît essentiel dans la pensée d'un auteur. Or, quand je lis Gesché, tout me semble essentiel! C'est que la progression de la pensée et la manière dont il l'expose comptent pour beaucoup. C'est pourquoi je me vois parfois comme contraint de le citer abondamment. Cet article en deux parties se base sur le troisième chapitre de son livre Le mal, intitulé « Le péché originel et la culpabilité en Occident » (p. 101-118; on retiendra donc qu'il y a un accent diffus qui est porté sur la notion de culpabilité).

---

Dans la première partie de son chapitre, Gesché parle de la vérité de la doctrine du péché originel (ou du moins de sa part de vérité), qu'il aborde en trois étapes: la réalité du mal dans le monde, son rapport à la création, et la responsabilité humaine dans le mal.

**La réalité du mal**

♦ **Le mal existe**, impossible de le nier sans « se tromper et tromper les autres ». Il importe même de le *nommer*, de le démasquer sans se voiler la face. Reconnaître cette leçon de vérité, c'est déjà un salut : La vérité vous libèrera (Jn 8.32).

♦ **Le monde est « cassé »**, « c'est-à-dire qu'il n'est pas comme il *pourrait* être, comme il *devrait* être, comme on *voudrait* qu'il soit. » Le mal « *est* là et taraude la réalité » (p. 103).

♦ **La figure du serpent**. Cette présence du mal est symboliquement représentée par la figure du serpent de la Genèse (Gn 3), que la « Bible judéo-chrétienne » ne prétend pas expliquer ni justifier. Il s'agit simplement de « la reconnaissance d'une énigme […], d'un mal incompréhensible mais réel » (p. 103-104).

« Banal », va-t-on dire. Et alors? Qu'a donc le christianisme à proposer de spécifique?

♦ **Le mal radicalement dénoncé**. Contrairement « à tous les dérapages [notamment philosophiques] qui ont essayé de gommer le mal », Gesché prétend que la tradition judéo-chrétienne propose la dénonciation la plus radicale du mal, ce que la Bible appelle « péché »: sans tenter de le justifier, elle lui oppose un refus et une condamnation catégoriques, en même temps qu'elle en pose la réalité. Le mal est un « non-sens absolu », « l'injustifiable », ce qui ne l'empêche pas d'être *marqué* comme tel, à l'instar du serpent de la Genèse qui se voit maudit (Gn 3.14) et « dépouillé de tout prestige » (p. 104-105).

**Ce mal n'est pas dans la nature des choses**

Gesché oppose la vision biblique à deux types « d'explication de l'insertion du mal dans le monde »: les cosmogonies du Moyen-Orient ancien et l'héritage grec.

**1. La création est « bonne ».** Contrairement aux cosmogonies antiques du Moyen-Orient qui admettent une responsabilité des dieux dans le mal, et donc une création (êtres humains compris) ontologiquement mauvaise, la Bible affirme que la création est bonne (Gn 1.31). Par conséquent, « le mal n'appartient pas à la nature des choses, il est un *accident*. Il ne tient pas à la volonté d'un Dieu pervers, il est un *malheur*. […] Le mal n'appartient pas au destin, il est à abattre » (p. 106). Le serpent est à nouveau convoqué. Il « figure le mal parce qu'il détruit et abîme. Ennemi, il n'a en Dieu aucun complice, mais au contraire, l'Adversaire » (p. 107). La création qui a Dieu de son côté « est et reste bonne. […] Si le monde est simplement cassé, c'est qu'il n'est pas comme il devrait être et que donc on peut le rétablir ».
**2. L'être humain n'est pas la cause du mal**. L'autre type d'explication de l'insertion du mal auquel Gesché confronte la Bible est celui de l'héritage grec. D'après ce dernier, l'homme serait le seul responsable du mal (mythes de Sisyphe et de Prométhée), c'est lui qui en commettant « une faute irrémédiable » porte le fardeau de sa culpabilité. Il en découle désespoir et résignation devant la fatalité, et surtout « un processus infini d'auto culpabilisation ». En net contraste avec cet héritage grec, dans le judéo-christianisme l'homme n'est pas la cause du mal et n'a pas à « en supporter *tout* le poids ». Le serpent, ce « tiers énigmatique », « indique la présence d'un mal dont nous, hommes, n'avons pas à supporter *toute* la responsabilité. Le figuratif du serpent coupable signifie qu'un *mal nous précède*, mal indéniable, mais que l'homme n'a pas entièrement voulu. Il y a un mal *déjà-là* […] ». Une telle approche permet de « déculpabiliser à bon escient l'homme, pour le délivrer d'un poids dont il serait investi de manière telle qu'il ne pourrait en sortir qu'anéanti et broyé, puisque entièrement coupable » (p. 107).
Gesché prolonge sa réflexion sur deux thèmes qui montrent le **pouvoir libérateur** de la doctrine du péché originel:
♦ **Le thème de la tentation**. Ainsi, « la *tentation* dans le thème du péché originel » prend tout son sens, en ce qu'elle « signifie que nous ne sommes jamais des *initiateurs absolus* du mal, ce qui serait proprement épouvantable. Il y a là un caractère extrêmement libérateur dans la doctrine du péché originel. » Cela permet de ne pas tomber dans « une culpabilisation obsédante » (p. 108).
♦ **Le thème du châtiment** de l'homme et de la femme n'est pas sans pouvoir libérateur: « Le châtiment, en effet, est *la fin de l'auto-accusation* et, en tout cas, de *l'auto-punition* dévastatrice. Celle qui ferait que, ayant commis une faute, je ne cesserais jamais de m'accuser et de me punir. Le châtiment y met un*terme. »* La figure « de l'archange à la sortie du paradis, exprimant paradigmatiquement ce jugement qui met fin à un processus d'autodestruction. Figure […] [qui] signifie précisément que le châtiment est posé *par autrui* (par Autrui, par l'Autre: Dieu). […] L'épée de l'archange – ce n'est pas l'épée de Damoclès, toujours suspendue – tranche et clôt le cercle infernal de la justice immanente ». « Dieu reste avec l'homme et combat avec lui. » (p. 109)
**Responsabilité partielle de l'homme**

L'évidence d'abord: qui niera que l'homme ait sa part de responsabilité dans le mal? C'est la question rhétorique que pose Gesché. Il ajoute deux remarques qui font ressortir plusieurs thématiques:

♦ **Solidarité entre les hommes**. « La doctrine du péché originel comme responsabilité est celle d'une responsabilité de *solidarité*. Nous ne sommes pas seuls, nous nous tenons la main. Il n'y a pas de péché dont je pourrais m'accabler *seul* dans une responsabilité solitaire et désespérée. » L'idée scripturaire pourrait être de ne « pas accabler le premier homme, mais d'indiquer que tous les hommes sont égaux » (p.110). Il n'y a pas d'exception(s), nous sommes tous solidaires.

♦ **L'apprentissage de la liberté**. « La doctrine du péché originel comme responsabilité est celle d'une responsabilité de *liberté*. En effet, parler de responsabilité, c'est oser payer le prix de l'envers de la fatalité […]. Dire que le mal n'appartient pas ontologiquement à la nature des choses, c'est dire […] que le mal est, pour une part, introduit par la responsabilité de l'homme. C'est le thème de la désobéissance et de la transgression. Pour une part, l'homme a introduit sinon le mal (cela, c'est le serpent), en tout cas la faute, le *consentement* à ce mal venu d'ailleurs. Là se place la responsabilité. » (p. 110) Le « jugement de culpabilité m'indique que je suis responsable ; et si je suis responsable, j'apprends les chemins de la liberté. […] » (p. 111)

♦ **Défatalisation et maîtrise partielle du mal**. « En mettant pour une part le mal dans les mains de l'homme, il a du même coup, non seulement défatalisé le mal, mais aussi assuré de quelque manière à l'homme la maîtrise du mal. En effet, si le mal ne vient pas seulement d'ailleurs, mais aussi de *moi*, c'est que j'en ai une certaine maîtrise, c'est que je pourrais ne pas le commettre, c'est que j'aurais pu ne pas le commettre. » (p. 110-111)

♦ **Des limites posées à la culpabilité**. « Loin d'enfoncer l'homme dans une culpabilité implacable et infinie (tourment éternel de Sisyphe), le thème du péché originel introduit la nation de responsabilité et de culpabilité *finie*, et qui peut en finir. Celui qui a fait effectivement mal aurait pu faire autrement, et il le pourra toujours. Prométhée est à jamais condamné alors qu'Adam et Ève sont seulement châtiés, c'est-à-dire appelés à la correction et la reprise possible. » (p. 111)

« L'homme coupable dans le judéo-christianisme est déclaré responsable, c'est-à-dire ayant à répondre de ses actes, car cette culpabilité est un "devant Dieu" […]. » Le péché « ne rompt pas la relation avec Dieu […]. Dans le récit du Jardin, à peine le péché est-il commis que Dieu apparaît aussitôt, il apparaît discrètement […] au détour du chemin et même comme quelqu'un qui n'avait pas vu, puisqu'il va interroger Adam. Il est là non pour le perdre, mais pour le ramener à lui et pour faire rendre au couple l'estime mutuelle, la confiance, la possibilité de se reprendre. Ce que nous retrouvons dans l'Évangile: Va, et ne pèche plus. [Jn 8.11] L'homme n'est pas abandonné. Si l'on peut dire, il va pouvoir porter son péché devant Dieu et avec

Dieu, Agneau qui porte le péché du monde [Jn 1.29, 36]. Ce thème chrétien est présent dès la Genèse. » (p. 111-112)

---

**Quelques remarques personnelles**

♦ On le constate facilement, Gesché utilise une **terminologie traditionnelle**: péché originel, tentation, jugement, désobéissance, transgression, etc. Certains termes peuvent même paraître vieillots: je pense notamment à « châtiment » (Adam et Ève sont « châtiés »), etc. Ce constat ne me dérange pas. Au contraire! Les choses sont dites; pas de langue de bois. La force de la pensée de Gesché se situe ailleurs: non dans le choix des mots (même s'il jongle avec très habilement!) ni dans la modernisation du vocabulaire (même s'il côtoie de près la littérature et la philosophie contemporaines), mais dans le sens qu'on leur prête. Il faut repenser notre vocabulaire et ce qu'il véhicule, pas forcément en changer.

♦ Si j'ai placé cet article dans la catégorie « Vie chrétienne » de mon blog, c'est que les écrits de Gesché résonnent aussi bien dans les têtes que dans les cœurs. Dans les têtes, parce que cet auteur illustre merveilleusement bien cette ambition programmatique de Saint Anselme de Cantorbéry: *Fides quaerens intellectum*, la foi en quête d'intelligence, de compréhension. Ensuite, dans les cœurs, parce qu'il m'oblige à regarder en moi, à mon comportement, mes craintes, mes culpabilités, autant qu'à mes doutes et mes espoirs. Un christianisme qui ne serait que récitation de Credo et ficelage de dogmes serait mort et mortifère. Comme je l'écrivais dans la présentation de ce théologien: « Gesché a le don de penser *avec* son lecteur, de poser les questions qu'il se pose et d'explorer les réponses possibles. » Bien sûr, pour que cette démarche générale de Gesché porte du fruit, le lecteur est appelé à corréler sa lecture avec un minimum de discernement intérieur, afin de pouvoir établir les rapproche-ments et les prolongements nécessaires à son progrès spirituel.

Poursuivons notre lecture d'Adolphe Gesché (première partie ici, avec les références). Une modeste bibliographie est proposée à la fin de cette seconde partie, ainsi que des renvois vers divers articles de qualité accessibles en ligne.

* * *

Si la première partie avait une tonalité plus négative, bien que positivement orientée, dans cette deuxième partie, il sera question de la « charge de salut » qu'il y a dans la doctrine du péché originel. Je vais pour cela suivre les quatre étapes que propose Gesché (je reproduis ses intitulés).

**Péché et présence du Dieu de salut**

Pour faire le lien avec cette seconde partie, reprenons deux affirmations capitales de la précédente, à savoir que le péché n'entraîne pas de rupture avec Dieu (Gesché juge le terme ambigu), et que, par-delà son jugement et le châtiment administré, Dieu demeure malgré tout avec sa créature, qu'il n'enfonce pas davantage dans l'échec, qu'il n'abandonne pas dans son péché.

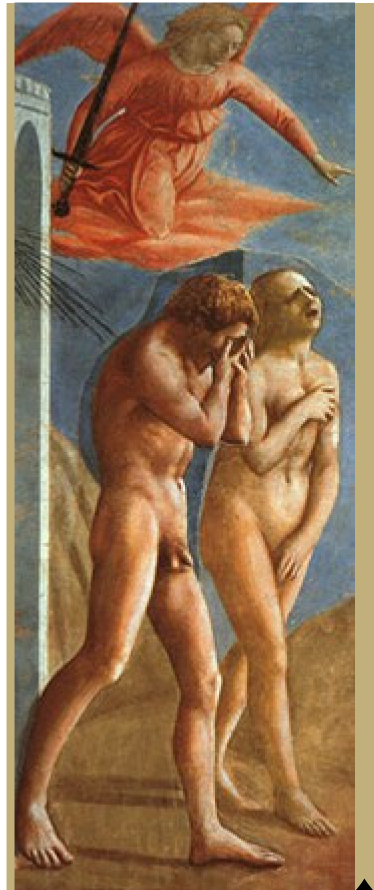
Gesché se demande alors ce qu'est, au fond, l'idée de salut: « Essentiellement ceci: que les choses peuvent être reprises, que rien n'est jamais perdu, définitif. Tout peut toujours reprendre, rien n'est inexorable (mentalité grecque), bref tout peut être *sauvé*. » (p. 113) On se demandera alors si le mal ne sert pas à construire l'idée de salut (où l'on entrevoit peut-être la felix culpa d'Augustin). Non, nous dit Gesché. Toutefois, « puisqu'il se fait que le mal existe, le salut prend évidemment cette coloration, où la présence de Dieu devient présence de libération. » (p. 113) En ce sens, le péché originel a un « caractère salutaire ».

**Péché et préséance du bien**

Le péché originel montre aussi que le bien est « en excès » (p. 113), en ce sens que la grâce divine prévaut toujours sur le péché. À cet égard, Gesché émet une observation étonnante: il n'y a aucune trace dans la tradition judéo-chrétienne de « 'mal eschatologique', de 'péché eschatologique', mais seulement de péché originel. » Gesché poursuit avec sa clarté caractéristique: « Si le mal était une grandeur eschatologique, nous y serions destinés, […] il n'y aurait plus rien à faire. Situer le péché dans une origine, dans un passé, c'est, du même coup, dire que place reste possible pour une réversibilité. Le mal n'aura pas, de principe, le dernier mot. » (p. 113-114)

**Péché et rejet du culpabilisme**

Le péché, s'il est originel, est aussi « de l'ordre du présent », et donne donc place, comme on l'a vu dans l'article précédent, à la responsabilité et la culpabilité.

♦ **Culpabilité et culpabilisme**. Qu'est alors la culpabilité? La « saine reconnaissance d'une faute », répond Gesché, qui « appartient à une responsabilité et à une liberté adultes » (p. 114). Face à cette « saine reconnaissance », l'auteur discerne une perversion de la culpabilité en « culpabilisme », « cette culpabilité morbide, à état permanent, et détachée de toute faute concrète » (p. 114).

♦ **Culpabilisme et résignation**. Ce culpabilisme conduit au fatalisme, à l'adoption d'une attitude résignée, une « solution paradoxale de facilité » (p. 114): « On se déclare définitivement coupable, mais sans plus rien faire ni vouloir faire. » C'est un processus qui « court-circuite la vraie responsabilité, celle qui ne casse pas d'avance tout avenir, mais qui demande action. […] La culpabilité malsaine, le culpabilisme, c'est cette culpabilité en soi, cultivée pour elle-même dans une morosité autodestructrice » (p. 115).

♦ **Faute et pardon**. Gesché explique que la culpabilité se mue en culpabilisme dès lors qu'elle n'est pas rattachée à une faute précise, « délestée de toute faute réelle », et que l'on s'estime « toujours et a priori coupable » (p. 115). Si la responsabilité est antérieure à l'acte, jamais la culpabilité. Pour le chrétien, la culpabilité surgit après l'acte n'est pas appelée à demeurer, et c'est là tout le sens du pardon.

♦ **De l'accusation à la confession**. Symptôme du culpabilisme et dévoiement de la responsabilité: l'auto-accusation permanente et destructrice. Non seulement elle engendre le mépris de soi mais déshonore Dieu. Non sans humour, Gesché écrit: « Reconnaissons donc que nous sommes coupables, mais, si j'ose dire, reconnaissons-le modestement! » Il poursuit: « Il ne faut s'accuser que pour se

libérer, pour se sauver, ce que ne fait pas le culpabilisme. C'est tout le sens de la confession. » Et j'ajoute cette formule bien frappée: « L'accusation n'a de sens que si elle est rédemptrice. » (p. 116)

♦ **Être ou ne pas être pécheur**. Gesché plaide avec force que l'être humain n'est pas coupable à un niveau ontologique, mais de manière « transitoire », par ses actes; « je ne suis pas un être coupable, je suis seulement coupable *de* – coupable de *telle* action. […] Il ne faut pas dire: 'Je suis pécheur', mais 'j'ai péché' » (p. 116-117).

**Péché, conscience et pardon**

Gesché termine son exploration en mettant en valeur un dernier aspect du péché originel: « la doctrine du péché originel est vérité de salut parce que annonce de pardon et de rémission. » (p. 117) Cette dernière étape fait ressortir les implications de ce que nous lisons en 1 Jean 1.8-9 ; 2.1 et 3.19-20 que je cite tel que dans le livre (trad. TOB, l'auteur souligne):

***1.8-9*** *8 Si nous disons : « Nous n'avons pas de péché », nous nous égarons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. 9 Si nous confessons nos péchés, fidèle et juste comme il est, il nous pardonnera nos péchés […]* ***2.1*** *Mes petits enfants, je vous écris cela pour que vous ne péchiez pas. Mais si quelqu'un vient à pécher, nous avons un défenseur devant le Père, Jésus Christ, qui est juste […]* ***3.19-20*** *19 à cela nous reconnaîtrons que nous sommes de la vérité, et devant lui nous apaiserons notre cœur, 20* ***car****, si notre cœur nous accuse,* ***Dieu est plus grand que notre cœur*** *et il discerne tout.*

Gesché commente: « Ce n'est pas ce que ma conscience juge péché qui est péché, mais ce que Dieu juge péché. Encore une fois, ceci est infiniment libérateur. Car notre conscience est infiniment plus dure et implacable que Dieu (celui que nous croyons tel). » (p. 117) Il faut veiller à ne pas identifier ni confondre systématiquement Dieu avec notre « conscience malheureuse ». Si le conseil est sage, avouons toutefois qu'il est parfois difficile de faire la part des choses!

Enfin, en christianisme, « il n'y a de péché que pardonné » (Gesché cite Jean Lacroix). Il nous arrive sans doute d'être à nous-mêmes un obstacle, parfois insurmontable, au pardon de Dieu. Nous lions davantage que nous ne délions (voir Mt 18.18), que ce soit vis-à-vis de soi ou des autres. Il importe sans doute de rappeler que le péché n'entraîne pas de rupture entre l'être humain et son Créateur: il importe de vivre « notre situation devant celui qui est resté avec nous. […] N'ajoutons pas au péché commis celui de ne pas croire au salut, de ne pas croire que Dieu est plus grand que notre cœur. » (p. 118)

---

**Illustration**: Masaccio, *Adam et Ève chassés du paradis*, 1426-1427, fresque 208 cm x 88 cm, Chapelle Brancacci, Florence.

---

**Remarque**
On pourrait se demander ici, puisque l'auteur parle de christianisme, pourquoi ne fait-il pas le pont avec le message de l'Évangile, pourquoi ne parle-t-il pas davantage du salut en Jésus-Christ. Je pense, d'une part, que l'auteur a circonscrit son sujet à la doctrine du péché originel. Dans ces deux articles, je n'ai fait que résumer l'un des chapitres d'un livre de Gesché traitant du problème du Mal. Ensuite, il faut préciser que la thématique du salut est abordée et largement traitée dans un autre de ses livres intitulé La Destinée, sujet d'un autre article peut-être.

---

**Pour aller plus loin**

LIVRES

Voir surtout:

— **Jean-Michel Maldamé**, ***Le péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique***, Paris, Cerf, 2008, 352p. (table des matières dans le lien). Un tour d'horizon récent et très riche sur la question. Quelques écrits de cet auteurs sur la question sont disponibles plus bas.
Voir aussi:

— **André-Marie Dubarle**, ***Le Péché originel. Écriture et tradition***, Paris, Cerf, 1999, 434p. Cet ouvrage réunit deux livres, l'un sur le péché originel dans les Écritures (1958), l'autre plus récent propose une réflexion théologique sur ce même thème (1983).
En plus de ces deux ouvrages de synthèse, on trouvera sans doute matière à réflexion dans les ouvrages suivants:

— **Lytta Basset**, ***Le pardon originel. De l'abyme du mal au pouvoir de pardonner***, Genève, Labor et Fides, 1994 (rééd. 2014), 512p. D'une théologienne et pasteure protestante cette fois. Plus axé sur l'exégèse biblique et la spiritualité. Cet ouvrage a été publié en poche (et peut-être aussi adapté) en deux volumes chez Albin Michel, *Guérir du malheur* et *Le pouvoir de pardonner*.
— **James Alison**, ***Le Péché originel à la lumière de la résurrection. « Bienheureuse faute d'Adam… »***, Paris, Cerf, 2009, 384p. (le lien comprend aussi une table des matières).
— **Louis Panier**, ***Le Péché originel. Naissance de l'homme sauvé***, Paris, Cerf, 1996, 160p. Comme son auteur (catholique) est sémioticien, j'imagine qu'il met en oeuvre dans ce livre une approche sémiotique des textes.
— **Jacques Bur**, ***Le Péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit***, Paris, Cerf, 1988, 136p. Catholique.

ARTICLES DIVERS EN LIGNE

• On profitera en premier lieu d'un article de **Jean-Michel Maldamé** consacré à « **L'anthropologie théologique d'Adolphe Gesché. De l'excès au mystère par le chemin de l'énigme** » (*Revue d'Éthique et de Théologie Morale* 232/4 2004, p. 77-93) et dont le propos rejoint largement celui de notre article.
• **Jean-Michel Maldamé**, notamment « **Mieux dire le péché originel grâce aux sciences de la nature** » et « **Péché originel, péché d'Adam et péché du monde**« . [Mise à jour: Ces deux articles ne semblent malheureusement plus disponibles. Instabilité d'Internet, tout fout le camp!]
• ***Réflexions*** du père **Teilhard de Chardin** sur le péché originel (extraits de son livre ***Comment je crois***). [Mise à jour: Lien devenu indisponible?; changement d'adresse? Bigre!]
• **Robyn Horner**, « **Problème du mal et péché des origines**« , *Recherches de Science Religieuse* 90/1 (2002), p. 63-86.
• **Pierre Grelot**, « **Faut-il croire au péché originel**« , *Étude* 327/3 (1967), p. 231-251 (via Gallica).
• **Paul Ricœur**, « **Culpabilité tragique et culpabilité biblique** » (lien mort), *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 33/4 (1953). Voir aussi « '**Morale sans péché' ou péché sans moralisme?** » (lien mort, article retiré, ou que sais-je…).
• **Philippe Louveau**, « **Le péché originel. Les dossiers biblique, théologique et liturgique**« , dossier proposé par le site catholique Port Saint Nicolas.
• **Ugo Bianchi**, « **Péché originel et péché 'antécédent'**« , *Revue de l'Histoire des Religions* 170/2 (1966), p. 117-126. Surtout axé sur le monde grec; approche de la philosophie des religions; aborde brièvement le récit de Genèse en fin d'article. Sans doute utile à titre de comparaison entre les diverses conceptions.